

Die ontologischen Grundlagen [1968]

I

Die Schwierigkeit, wenigstens die allgemeinsten Prinzipien dieses Fragenkomplexes in einem Vortrag auch nur einigermaßen zu beleuchten, ist eine doppelte. Einerseits müßte man die heutige Problemlage kritisch überblicken, andererseits den prinzipiellen Aufbau einer neuen Ontologie, wenigstens in ihrer Grundstruktur ins Licht rücken. Um wenigstens die zweite, die sachlich ausschlaggebende Frage, einigermaßen bewältigen zu können, müssen wir auf eine, wenn auch noch so abgekürzte Darlegung der ersten verzichten. Jeder weiß, daß in den letzten Jahrzehnten, in radikaler Weiterbildung alter erkenntnistheoretischer Tendenzen, der Neopositivismus mit seiner prinzipiellen Ablehnung einer jeden ontologischen Fragestellung als unwissenschaftlich, absolut herrschend war. Und zwar nicht nur im eigentlichen philosophischen Leben, sondern auch in der Welt der Praxis. Wenn einmal die theoretischen Leitmotive der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Führung der Gegenwart ernsthaft analysiert werden, wird sich zeigen, daß sie – bewußt oder unbewußt – von neopositivistischen Denkmethoden bestimmt sind. Das hat ihre fast unbeschränkte Allmacht begründet; das wird, wenn einmal die Konfrontation mit der Wirklichkeit bis zur offenen Krise geführt hat, vom politisch-ökonomischen Leben bis zum Philosophieren im weitesten Sinne des Wortes große Umwälzungen herbeiführen. Da wir erst am Anfang dieses Prozesses stehen, möge diese Andeutung genügen.

Unser Vortrag wird sich auch nicht mit den ontologischen Bestrebungen der letzten Jahrzehnte beschäftigen. Wir beschränken uns auf die bloße Erklärung, daß wir sie für äußerst problematisch halten und verweisen nur auf die letzte Entwicklung eines so bekannten Initiators dieser Richtung wie Sartre, um die Problematik und ihre Richtung wenigstens anzudeuten.

Sie zeigt sich im Verhältnis zum Marxismus. Wir wissen sehr wohl, daß dieser philosophiehistorisch selten als Ontologie aufgefaßt wurde. Dieser Vortrag stellt sich dagegen die

Aufgabe, aufzuzeigen, daß das philosophisch Entscheidende an der Tat von Marx war: den logisch-ontologischen Idealismus Hegels überwindend theoretisch wie praktisch die Umrisse einer materialistisch-historischen Ontologie aufzuzeichnen. Die vorbereitende Rolle Hegels beruht darauf, daß dieser in seiner Weise die Ontologie als eine Geschichte auffaßte, die – im Gegensatz zur religiösen Ontologie – von »unten«, vom allereinfachsten, eine notwendige Entwicklungsgeschichte bis nach »oben«, bis zu den kompliziertesten Objektivationen der menschlichen Kultur, entwarf. Es ist natürlich, daß dabei der Akzent auf das gesellschaftliche Sein und dessen Produkte fiel, wie es gleichfalls charakteristisch für Hegel ist, daß der Mensch bei ihm als Schöpfer seiner selbst erscheint.

Die Marxsche Ontologie entfernt aus der Hegelschen alle logisch-deduktiven und entwicklungsgeschichtlich teleologischen Elemente. Mit diesem materialistischen »auf die Füße stellen« muß auch die Synthese des Einfachen aus der Reihe der bewegenden Momente des Prozesses verschwinden. Bei Marx ist weder, wie bei den alten Materialisten, das Atom, noch, wie bei Hegel, das abstrakte Sein schlechthin der Ausgangspunkt. Es gibt hier ontologisch keinen solchen. Alles Existierende muß immer gegenständlich sein, immer bewegend und bewegter Teil eines konkreten Komplexes. Das hat nun zwei grundlegende Folgen. Erstens ist das gesamte Sein ein Geschichtsprozeß, zweitens sind die Kategorien nicht Aussagen über etwas Seiendes oder Werdendes, auch nicht (ideale) Formungsprinzipien der Materie, sondern bewegend und bewegte Formen der Materie selbst: »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«. Indem die radikale – auch radikal vom alten Materialismus abweichende – Position von Marx vielfach im alten Geiste interpretiert wurde, entstand die falsche Vorstellung, Marx unterschätzte die Bedeutung des Bewußtseins dem materiellen Sein gegenüber. Daß diese Anschauung falsch ist, wird später konkret beleuchtet. Hier kommt es nur darauf an, festzustellen, daß Marx das Bewußtsein als ein spätes Produkt der materiellen ontologischen Entwicklung auffaßte. Wenn das im Sinne des religiösen Schöpfungsgottes oder eines platonischen Idealismus interpretiert wird, kann fraglos ein solcher Anschein entstehen. Für eine materialistische Entwicklungsphilosophie dagegen muß das späte Produkt niemals ein an ontologischer Bedeutung minderwertiges sein. Daß das Bewußtsein

die Wirklichkeit widerspiegelt und auf dieser Grundlage ihre modifizierende Bearbeitung möglich macht, bedeutet seinsmäßig eine reale Macht, nicht, wie von irrationalen Überspannungsaspekten aus beurteilt, eine Schwäche.

II

Hier können wir uns nur mit der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschäftigen. Wir können jedoch seine Eigenart unmöglich erfassen, wenn wir nicht zur Kenntnis nehmen, daß ein gesellschaftliches Sein nur auf der Basis eines organischen und ein solches nur auf der des anorganischen Seins entstehen und sich weiterentwickeln kann. Die vorbereitenden Formen des Übergangs aus einer Seinsart in die andere beginnt die Wissenschaft bereits aufzudecken. Dabei sind die prinzipiell wichtigsten Kategorien der komplizierteren Seinsformen im Gegensatz zu den einfacheren bereits ins Licht getreten: Reproduktion des Lebens im Gegensatz zum bloßen Anderswerden, aktive, die Umgebung bewußt verändernde Anpassung an sie, im Gegensatz zur bloß passiven. Es ist auch klar geworden, daß die einfachere Form des Seins, mag sie noch so viele Übergangskategorien hervorbringen, vom wirklichen Entstehen der komplizierteren Seinsform doch durch einen Sprung getrennt ist; diese ist etwas qualitativ Neues, dessen Genesis aus der einfacheren Form nie einfach »abgeleitet« werden kann.

Auf je einen solchen Sprung folgt der Ausbau der neuen Seinsform. Sosehr dabei stets etwas qualitativ Neues entsteht, scheint dieses Neue in vielen Fällen doch nichts weiter zu sein, als eine Abwandlung der Reaktionsweisen des fundierenden Seins in neue Wirkungskategorien, in jene, die das Neue am neuentstandenen Sein eigentlich ausmachen. Man denke daran, wie das Licht, das auf die Pflanzen noch in rein physisch-chemischer Weise wirkt (damit freilich schon hier spezifische Lebenseffekte auslösend), im Sehen höherer Tiere spezifisch biologische Reaktionsformen auf die Umgebung entwickelt. So nimmt der Reproduktionsprozeß in der organischen Natur immer seinem eigentlichen Wesen entsprechendere Formen an, wird immer entschiedener ein Sein sui generis, obwohl das Begründetsein auf die ursprünglichen Seinsfundamente niemals aufgehoben werden kann. Ohne diesen Problemkomplex

auch nur andeuten zu können, sei hier bemerkt, daß die Höherentwicklung des organischen Reproduktionsprozesses, das im eigentlichen Sinne immer reiner und ausgesprochener Biologischwerden, mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen auch eine Art von Bewußtsein ausbildet, ein wichtiges Epiphänomenon als ein höheres Organ seines erfolgreichen Funktionierens.

Eine bestimmte Entwicklungshöhe der organischen Reproduktionsprozesse ist unerläßlich, damit die Arbeit als dynamisch-struktive Grundlage einer neuen Seinsart entstehen könne. Auch hier müssen wir an den zahlreich vorhandenen Ansätzen zur Arbeit, die bloß Ansätze bleiben, vorbeigehen, auch an jenen Sackgassen, wo nicht nur eine Art von Arbeit, sondern auch ihre notwendige Entwicklungsfolge, die Arbeitsteilung, entstand (Bienen etc.), weil letztere, indem sie sich als eine biologische Differenzierung der Gattungsexemplare fixiert, kein Prinzip der Weiterentwicklung zu einem neuartigen Sein werden konnte, sondern eine entwicklungslose Stabilität blieb, eben eine Sackgasse in der Entwicklung.

Das Wesen der Arbeit besteht gerade darin, daß sie über dieses Gebanntsein der Lebewesen in die biologische Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt hinausgeht. Nicht die Vollenendung der Produkte bildet das wesentlich trennende Moment, sondern die Rolle des Bewußtseins, das gerade hier aufhört, ein bloßes Epiphänomenon der biologischen Reproduktion zu sein: das Produkt ist, sagt Marx, ein Resultat, das beim Beginn des Prozesses »schon in der Vorstellung des Arbeiters«, also schon ideell vorhanden war.

Es scheint vielleicht auffallend, daß gerade bei der materialistischen Abgrenzung des Seins der organischen Natur vom gesellschaftlichen Sein, dem Bewußtsein eine derart ausschlaggebende Rolle zugeschrieben wird. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die hier auftauchenden Problemkomplexe (ihr höchster Typus ist der von Freiheit und Notwendigkeit) nur bei einer aktiven Rolle des Bewußtseins – gerade ontologisch – einen wahrhaften Sinn erhalten können. Wo das Bewußtsein keine wirksame Seinsmacht geworden ist, kann dieser Gegensatz überhaupt nicht auftreten. Dagegen muß überall, wo dem Bewußtsein objektiv eine derartige Rolle zukommt, die Lösung von diesen Gegensätzen beladen sein.

Man kann mit gutem Recht den arbeitenden Menschen, das durch die Arbeit zum Menschen gewordene Tier, als ein

antwortendes Wesen bezeichnen. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß jede Arbeitstätigkeit als antwortgebende Lösung des sie auslösenden Bedürfnisses entsteht. Man würde jedoch am Wesen der Sache vorbeigehen, würde man hier ein unmittelbares Verhältnis voraussetzen. Der Mensch wird im Gegenteil gerade dadurch zu einem antwortenden Wesen, daß er – mit der gesellschaftlichen Entwicklung parallel, in zunehmender Weise – seine Bedürfnisse, die Möglichkeiten ihrer Befriedigung, zu Fragen verallgemeinert und in seiner Antwort auf das sie auslösende Bedürfnis seine Tätigkeit durch derartige oft weitverzweigte Vermittlungen begründet und bereichert. So ist nicht nur die Antwort, sondern auch die Frage unmittelbar ein Produkt des die Tätigkeit leitenden Bewußtseins. Damit hört jedoch das Antworten nicht auf, das seinsmäßig Primäre in diesem bewegten Komplex zu sein. Das materielle Bedürfnis, als Motor des individuellen wie sozialen Reproduktionsprozesses, setzt erst den Arbeitskomplex wirklich in Bewegung und alle Vermittlungen sind seinsmäßig nur dazu da, um es zu befriedigen. Freilich mit Hilfe von Vermittlungsketten, die sowohl die die Gesellschaft umgebende Natur wie die in ihr tätigen Menschen, ihre Beziehungen etc., ununterbrochen umwandeln, indem sie in der Natur Kräfte, Relationen, Eigenschaften etc. praktisch wirksam werden lassen, die sonst unmöglich solche Wirkungen hätten auslösen können, indem der Mensch im Freisetzen und Beherrschen dieser Kräfte selbst eine Höherentwicklung seiner Fähigkeiten zustande bringt.

Mit der Arbeit ist also die Möglichkeit ihrer Höherentwicklung, die der sie ausübenden Menschen, ontologisch mitgegeben. Schon dadurch, aber vor allem infolge der Verwandlung der bloß reagierenden passiven Anpassung des Reproduktionsprozesses an die Umwelt, durch deren bewußte und aktive Umgestaltung, wird die Arbeit nicht bloß zum Faktum, in welchem die neue Eigenart des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck gelangt, sondern – gerade ontologisch – zum Modellfall der ganzen neuen Seinsform.

Je genauer wir ihr Funktionieren betrachten, desto deutlicher wird dieser Charakter. Die Arbeit besteht aus teleologischen Setzungen, die jeweils Kausalreihen in Gang setzen. Diese schlicht-konstatierende Feststellung eliminiert jahrtausendalte ontologische Vorurteile. Im Gegensatz zur Kausalität, die das spontane Gesetz darstellt, in dem alle Bewegungen

sämtlicher Seinsformen ihren allgemeinen Ausdruck erhalten, ist Teleologie eine – stets von einem Bewußtsein vollzogene – Setzungsweise, die, sie in bestimmte Richtungen leitend, doch nur Kausalreihen in Bewegung setzen kann. Wenn also in früheren Philosophien die teleologische Setzung nicht als eine derartige Besonderheit des gesellschaftlichen Seins erkannt wurde, mußte einerseits ein transzendentes Subjekt, andererseits eine besondere Beschaffenheit der teleologisch wirkenden Zusammenhänge ausgeklügelt werden, um Natur und Gesellschaft Entwicklungstendenzen teleologischer Art zuspreehen zu können. Die Gedoppeltheit in diesem Tatbestand, daß in einer Gesellschaft, die wirklich gesellschaftlich geworden ist, zwar die Mehrzahl jener Aktivitäten, deren Totalität die Gesamtheit bewegt, teleologischen Ursprungs ist, ihre reale Existenz, gleichviel ob einzeln geblieben oder zusammengefaßt, aber doch aus Kausalzusammenhängen besteht, die nie und irgends, in keiner Beziehung teleologischen Charakters sein können, ist hier der entscheidende Gesichtspunkt.

Jede gesellschaftliche Praxis, wenn wir die Arbeit als ihr Modell betrachten, vereinigt in sich diese Gegensätzlichkeit. Einerseits ist sie eine Alternativentscheidung, denn stets muß jeder Einzelmensch jedesmal, wenn er etwas tut, sich dazu oder zur Enthaltung davon entscheiden. Jede gesellschaftliche Tat entspringt also aus einer Alternativentscheidung über zukünftige teleologische Setzungen. Die gesellschaftliche Notwendigkeit kann sich nur in dem – oft anonymen – Druck auf die Individuen, ihre Alternativentscheidungen in einer bestimmten Richtung zu vollziehen, durchsetzen. Marx bezeichnet diese Lage richtig so, daß die Menschen »bei Strafe des Untergangs« von den Umständen in einer bestimmten Weise zu handeln gedrängt werden. Die Menschen müssen aber ihre Handlungen, letzten Endes, doch selbst vollziehen, auch wenn sie dabei oft gegen ihre Überzeugungen handeln.

Aus dieser unaufhebbaren Lage des in der Gesellschaft lebenden Menschen lassen sich – natürlich die komplizierteren in komplizierteren Situationen berücksichtigend – alle realen Probleme des Komplexes, den wir Freizeit zu nennen pflegen, ableiten. Ohne das Gebiet der Arbeit im eigentlichen Sinne zu überschreiten, können wir auf die Kategorien von Wert und Sollen hinweisen. Die Natur kennt weder das eine noch das andere. Die Wandlungen von Sosein ins Anderssein in der

anorganischen Natur haben selbstredend nichts mit Werten zu tun. In der organischen Natur, wo der Reproduktionsprozeß seinsmäßig eine Anpassung an die Umgebung bedeutet, kann bereits von deren Gelingen oder Mißlingen gesprochen werden, aber auch dieser Gegensatz überschreitet – gerade seinsmäßig – nie die Grenzen des bloßen Andersseins. Ganz anders bereits in der Arbeit. Die Erkenntnis unterscheidet im Allgemeinen sehr deutlich das objektiv seiende Ansichsein der Gegenstände von ihrem bloß gedachten Fürunssein, das sie im Erkenntnisprozeß erhalten. Nun wird aber in der Arbeit das Fürunssein des Arbeitsprodukts zu seiner gegenständlichen real seienden Eigenschaft, gerade zu jener, durch welche es, wenn richtig gesetzt und verwirklicht, seine gesellschaftlichen Funktionen erfüllen kann. Dadurch wird es wertvoll (im Falle des Mißlingens: wertlos, wertwidrig). Das wirkliche Gegenständlichwerden des Fürunsseins ist es, wodurch allein Werte real entstehen können. Daß diese auf höheren Stufen der Gesellschaftlichkeit geistigere Formen aufnehmen, hebt die fundamentale Bedeutung dieser ontologischen Genesis nicht auf.

Ähnlich steht es um das Sollen. Das Sollen beinhaltet eine durch gesellschaftliche Zielsetzungen (und nicht nur bloß naturhafte oder spontan menschliche Neigungen) bestimmte Verhaltensweise des Menschen. Nun gehört aber zum Wesen der Arbeit, daß in ihr jede Bewegung, die sie vollziehenden Menschen, von im voraus bestimmten Zielen dirigiert werden müssen. Jede Bewegung ist also einem Sollen unterstellt. Auch hier ändert sich nichts seinsmäßig Ausschlaggebendes, wenn diese dynamische Struktur auf rein geistige Wirkungsgebiete übertragen wird. Es zeigen sich im Gegenteil die seinsmäßigen Verbindungsglieder, die vom Anfänglichen zu den späteren geistigeren Verhaltensweisen führen, in voller Klarheit, im Gegensatz zu den erkenntnistheoretisch-logischen Methoden, bei denen der Weg, der von den höheren Formen zu den anfänglichen führt, unsichtbar wird, ja wo diese vom Gesichtspunkt jener geradezu als Gegensätze erscheinen.

Wenn wir nun vom setzenden Subjekt einen Blick auf den Gesamtprozeß der Arbeit werfen, so zeigt sich sogleich, daß dieses zwar die teleologische Setzung bewußt vollzieht, jedoch niemals so, daß es imstande sein könnte, alle Bedingungen seiner eigenen Tätigkeit geschweige denn alle ihre Folgen zu überblicken. Selbstverständlich hält das die Menschen vom

Handeln nicht ab. Gibt es doch unzählige Lagen, in denen bei Strafe des Untergangs unbedingt gehandelt werden muß, trotz der Einsicht, daß man nur einen winzigen Teil der Umstände zu übersehen imstande ist. Aber auch in der Arbeit selbst weiß der Mensch oft, daß er nur einen kleinen Kreis ihrer Umstände beherrschen kann, daß er sie aber – da das Bedürfnis drängt und die Arbeit auch so dessen Befriedigung in Aussicht stellt – doch irgendwie zu vollziehen imstande ist.

Diese unaufhebbare Lage hat zwei wichtige Konsequenzen. Erstens die innere Dialektik der ständigen Vervollkommnung der Arbeit, indem während ihres Vollzugs, infolge der Beobachtung ihrer Ergebnisse etc. der Umkreis der erkennbar gewordenen Bestimmungen ständig zunimmt und demzufolge die Arbeit selbst immer vielfältiger, immer größere Gebiete umfassend, extensiv wie intensiv immer höher geartet wird. Da aber dieser Prozeß der Vervollkommnung die Grundtatsache, die Unerkennbarkeit sämtlicher Umstände nicht aufheben kann, erweckt – parallel mit ihrem Wachstum – diese Seinsweise der Arbeit auch das Erlebnis einer transzendenten Wirklichkeit, deren unbekannte Mächte der Mensch irgendwie zu seinen Gunsten zu wenden versucht. Es ist hier nicht der Ort, sich mit den verschiedenen Formen der magischen Praxis, des religiösen Glaubens etc., die aus dieser Lage herauswachsen, zu beschäftigen. Aber ganz unerwähnt durften sie auch nicht bleiben, obwohl sie selbstredend nur eine Quelle dieser ideologischen Formen bilden. Besonders weil die Arbeit nicht nur der objektiv ontologische Modellfall einer jeden menschlichen Tätigkeit ist, sondern in den hier erwähnten Fällen – auch das direkte Vorbild für die göttliche Schöpfung der Wirklichkeit, für jedes durch einen allwissenden Schöpfer teleologisch produzierte Gebilde.

Arbeit ist ein bewußtes Setzen, setzt also ein wenn auch nie vollkommen konkretes Wissen von bestimmtem Ziel und Mittel voraus. Da, wie gezeigt wurde, die Entwicklung, die Vervollkommnung, zu ihren ontologischen Wesenszeichen gehört, bildet sie sich, indem sie gesellschaftliche Gebilde höherer Ordnung ins Leben ruft. Die vielleicht wichtigste dieser Differenzierungen ist die zunehmende Verselbständigung der Vorarbeiten, die, immer relative, Loslösung der Erkenntnis von Ziel und Mittel in der konkreten Arbeit selbst. Mathematik, Geometrie, Physik, Chemie etc. waren ursprünglich Teile, Momente dieses

Vorbereitungsprozesses der Arbeit. Allmählich erwachsen sie zu selbständigen Erkenntnisgebieten, ohne diese ursprüngliche Funktion je vollständig verlieren zu können. Je universeller und selbständiger diese Wissenschaften werden, desto universeller und vollkommener wird auch die Arbeit; je mehr sie sich ausbreiten, intensivieren etc., desto größer wird der Einfluß der so entstandenen Erkenntnisse auf Zielsetzung und Mittel der Durchführung der Arbeit.

Eine derartige Differenzierung ist bereits eine relativ hoch ausgebildete Form der Arbeitsteilung. Diese selbst ist aber die elementarste Folge der Entwicklung der Arbeit selbst. Noch bevor sie zur vollen intensiven Entfaltung gelangt war, etwa in der Sammlerperiode, taucht diese Folgeerscheinung etwa bei der Jagd bereits auf. Das für uns ontologisch Bemerkenswerte ist dabei das Auftreten einer neuen Form der teleologischen Setzung: es soll nämlich dabei nicht ein Stück Natur den menschlichen Zielsetzungen entsprechend bearbeitet werden, sondern ein Mensch (oder mehrere) sollen dazu veranlaßt werden, teleologische Setzungen in einer vorbestimmten Weise zu vollziehen. Da eine bestimmte Arbeit, mag die sie charakterisierende Arbeitsteilung noch so differenziert sein, nur ein einheitliches Hauptziel haben kann, müssen Mittel gefunden werden, diese Einheitlichkeit der Zielsetzung in der Vorbereitung und Durchführung der Arbeit zu garantieren. Darum müssen diese neuen teleologischen Setzungen simultan mit der Arbeitsteilung in Wirksamkeit treten und sie bleiben auch weiter ein unentbehrliches Mittel in jeder arbeitsteiligen Arbeit. Mit höherer gesellschaftlicher Differenzierung, mit der Entstehung von Gesellschaftsklassen mit antagonistischen Interessen, wird diese Art der teleologischen Setzungen die geistige-strukturelle Grundlage dessen, was der Marxismus Ideologie nennt. In den Konflikten nämlich, die die Widersprüche der entwickelteren Produktionen aufwerfen, ergibt die Ideologie die Formen, in denen die Menschen sich dieser Konflikte bewußt werden und sie ausfechten.

Solche Konflikte durchdringen das gesamte gesellschaftliche Leben immer stärker. Von privaten und unmittelbar privat gelösten Gegensätzen in der Einzelarbeit und im Alltagsleben reichen sie bis zu jenen gewichtigen Problemkomplexen hinauf, die die Menschheit bis jetzt in ihren großen gesellschaftlichen Umwälzungen auszufechten bestrebt war. Der funda-

mentalste Strukturtypus zeigt aber überall wesentlich gemeinsame Züge: so wie für die Arbeit selbst das reale Wissen über die in Betracht kommenden Naturprozesse unvermeidlich war, um eben den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur erfolgreich abzuwickeln, so ist hier ein gewisses Wissen über die Beschaffenheit der Menschen, ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zueinander unerlässlich, um sie zu veranlassen, die erwünschten teleologischen Setzungen zu vollziehen. Wie aus solchen lebensnotwendig entstandenen Erkenntnissen, die anfangs die Formen von Sitte, Tradition, Gewohnheit, auch von Mythen aufnehmen, später rationalisierte Verfahrensweisen, ja Wissenschaften, erwachsen sind, ist, nach Fontanes Worten, ein weites Feld. Es kann deshalb in einem Vortrag unmöglich behandelt werden. Wir können nur darauf hinweisen, daß die den Stoffwechsel mit der Natur beeinflussenden Erkenntnisse von den teleologischen Setzungen, die zu fundieren sie entstanden sind, leichter ablösbar sein müssen, als jene, die auf das Beeinflussen von Menschen und Menschengruppen gerichtet sind. Hier ist die Beziehung zwischen Zweck und erkenntnismäßiger Begründung viel intimer. Diese Feststellung soll aber keineswegs zu einer erkenntnistheoretischen Überspannung von Einheitlichkeit oder absoluter Differenz führen. Es sind ontologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede gleichzeitig vorhanden, die nur in einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Dialektik ihre Lösung finden können.

Hier konnte bloß auf das gesellschaftlich-ontologische Fundament hingewiesen werden. Jedes gesellschaftliche Geschehen entspringt aus teleologischen Einzelsetzungen, ist aber selbst rein kausalen Charakters. Die teleologische Genesis hat naturgemäß wichtige Konsequenzen für alle gesellschaftlichen Prozesse. Einerseits können Gegenstände mit all ihren Folgen entstehen, die die Natur selbst nie hätte produzieren können; man denke, um auch diesen Tatbestand auf primitiver Stufe aufzuzeigen, etwa an das Rad. Andererseits entwickelt sich jede Gesellschaft dahin, daß die Notwendigkeit aufhört, mechanisch-spontan zu wirken, ihre typische Erscheinungsweise wird immer stärker, die Menschen zu bestimmten teleologischen Entscheidungen je nach dem zu veranlassen, zu drängen, zu pressen etc. oder von ihnen abzuhalten.

Der Gesamtprozeß der Gesellschaft ist ein kausaler, der

seine eigenen Gesetzlichkeiten hat, nie aber ein objektives Gerichtetsein auf Ziele. Auch wo es Menschen oder Menschengruppen gelingt, ihre Zielsetzungen zu verwirklichen, bringen die Ergebnisse der Regel nach etwas vom Gewollten durchaus Verschiedenes hervor. (Man denke daran, daß die Entwicklung der Produktivkräfte in der Antike die Grundlagen der Gesellschaft zersetzte, daß sie in einem bestimmten Stadium des Kapitalismus periodisch wiederkehrende Wirtschaftskrisen hervorrief usw. usw.) Diese innere Diskrepanz zwischen den teleologischen Setzungen und ihren kausalen Folgen steigert sich mit dem Wachstum der Gesellschaften, mit der Intensivierung des gesellschaftlich-menschlichen Anteils an ihnen. Natürlich muß auch dies in seiner konkreten Widersprüchlichkeit verstanden werden. Bestimmte große ökonomische Ereignisse (man denke etwa an die Krise von 1929) können mit dem Schein einer unwiderstehlichen Naturkatastrophe auftreten. Die Geschichte zeigt aber, daß gerade in den größten Umwälzungen, man denke an die großen Revolutionen, die Rolle dessen, was Lenin den subjektiven Faktor zu nennen pflegte, gerade sehr bedeutend war. Die Verschiedenheit der Zielsetzungen und ihrer Folgen äußert sich allerdings als faktisches Übergewicht der materiellen Elemente und Tendenzen im Reproduktionsprozeß der Gesellschaft. Das bedeutet jedoch nie, daß dieser sich stets zwangsläufig, keine Widerstände dulndend, durchsetzen könnte. Der subjektive Faktor, entsprungen aus der menschlichen Reaktion auf solche Bewegungstendenzen, bleibt auf vielen Gebieten ständig ein zuweilen modifizierender, zuweilen sogar ausschlaggebender Faktor.

III

Wir haben zu zeigen versucht, wie die entscheidenden Kategorien und ihre Zusammenhänge im gesellschaftlichen Sein bereits in der Arbeit gegeben sind. Der Umfang dieses Vortrags gestattet nicht, den stufenweisen Aufstieg von der Arbeit bis zur Totalität der Gesellschaft, auch nur andeutend zu verfolgen. (Wir können z. B. auf so wichtige Übergänge wie vom Gebrauchswert zum Tauschwert, wie von diesem zum Geld etc. gar nicht eingehen.) Meine Hörer müssen mir also gestatten – um die Bedeutung der bisher skizzierten Ontologien schon für die Gesamtgesellschaft, ihre Entwicklung, deren Perspektiven

wenigstens andeutend aufzuzeigen – sachlich höchst bedeutende Vermittlungsgebiete einfach zu überspringen, um wenigstens den allerallgemeinsten Zusammenhang dieses genetischen Anfangs von Gesellschaft und Geschichte mit ihrer Entwicklung selbst etwas deutlicher ins Licht treten zu lassen.

Vor allem kommt es darauf an, zu sehen, worin jene ökonomische Notwendigkeit besteht, die Freunde und Feinde von Marx am Gesamtbild seines Werks mit so wenig Verständnis zu lobpreisen oder verächtlich zu machen pflegen. Gleich eingangs soll die Selbstverständlichkeit, daß es sich nicht um einen naturhaft notwendigen Prozeß handelt, betont werden, obwohl Marx selbst, mit dem Idealismus polemisierend, zuweilen solche Ausdrücke gebraucht. Auf den fundamentalen ontologischen Grund – Kausalität, in Gang gebracht durch teleologische Alternativentscheidungen – haben wir ja bereits nachdrücklich hingewiesen. Das hat zur Folge, daß unsere positiven Erkenntnisse darüber im konkret Wesentlichen einen postfestum-Charakter haben müssen. Es werden natürlich generelle Tendenzen sichtbar, diese setzen sich aber konkret derart ungleichmäßig durch, daß wir zumeist nur ein nachträgliches Wissen über ihre konkrete Beschaffenheit erlangen können: die Verwirklichungsweisen der differenzierteren, komplexeren gesellschaftlichen Gebilde zeigen in den meisten Fällen erst deutlich, wohin die Entwicklungsrichtung einer Übergangsperiode wirklich ging. Genau lassen sich solche Tendenzen also erst nachträglich erfassen; die inzwischen gebildeten und für die Entfaltung der Tendenzen selbst keineswegs ganz gleichgültigen gesellschaftlichen Einsichten, Bestrebungen, Voraussichten etc. erhalten ebenfalls erst nachträglich ihre Bestätigung, bzw. Widerlegung.

In der bisherigen ökonomischen Entwicklung können wir drei solche Entwicklungsrichtungen wahrnehmen, die sich, freilich oft sehr ungleichmäßig, aber doch unabhängig vom Wollen und Wissen, die den teleologischen Setzungen zugrunde lagen, offenkundig durchgesetzt haben.

Erstens vermindert sich die zur Reproduktion der Menschen gesellschaftliche notwendige Arbeitszeit tendenziell stetig. Diese Tatsache wird heute als Generaltendenz niemand mehr bestreiten. I,

Zweitens ist dieser Reproduktionsprozeß selbst immer stärker gesellschaftlich geworden. Wenn Marx von einem stän- II,

Definition Zurück-
weichen d. Natur-
schranke
=
Universalität &
Weltmarkt
=
menschl.
Gattungswedung
=
Fortschritt
Teleologie
digen »Zurückweichen der Naturschranke« spricht, so meint er einerseits, daß das Basiertsein des menschlichen (und daher des gesellschaftlichen) Lebens auf Naturprozesse nie ganz aufhören kann, andererseits, daß der quantitative wie qualitative Anteil des bloß Naturhaften, sowohl in der Produktion wie in den Produkten stets abnimmt, daß alle entscheidenden Momente der menschlichen Reproduktion – man denke an derart naturhafte wie Ernährung oder Geschlechtlichkeit – immer mehr gesellschaftliche Momente in sich aufnehmen, von ihnen ständig und wesentlich transformiert werden.

Drittens schafft die ökonomische Entwicklung ebenfalls immer entschiedener quantitative wie qualitative Verbindungen zwischen den einzelnen, ursprünglich ganz kleinen, selbständigen Gesellschaften, aus denen das Menschengeschlecht anfangs objektiv real bestand. Die sich heute immer stärker realisierende ökonomische Vorherrschaft des Weltmarkts zeigt bereits eine – wenigstens allgemein ökonomisch – vereinheitlichte Menschheit. Das Vereinigtsein besteht allerdings nur als ein Sein und Wirksamwerden von realen ökonomischen Einheitsprinzipien. Es verwirklicht sich konkret in einer Welt, in der diese Integration für das Leben der Menschen und Völker die schwierigsten, zugespitztesten Konflikte aufwirft. (Negerfrage in den USA).

Es handelt sich in allen diesen Fällen um entscheidend wichtige Tendenzen der äußeren wie inneren Umgestaltung des gesellschaftlichen Seins, durch welche dieses seine eigentliche Gestalt erhält, daß nämlich der Mensch aus einem Naturwesen zur menschlichen Persönlichkeit, aus einer relativ hochentwickelten Tiergattung zum Menschengeschlecht, zur Menschheit geworden ist. All dies ist das Produkt der im Komplex der Gesellschaft entstehenden Kausalreihen. Der Prozeß selbst hat kein Ziel. Seine Höherentwicklung beinhaltet deshalb das Wirksamwerden immer höher gearteter, immer fundamentalerer Widersprüchlichkeiten. Der Fortschritt ist zwar eine Zusammenfassung menschlicher Tätigkeiten, aber nie ihre Vollendung im Sinne irgendwelcher Teleologie: darum werden von dieser Entwicklung primitive, noch so schöne, aber ökonomisch bornierte Vollendungen immer wieder zerstört; darum erscheint der objektiv ökonomische Fortschritt stets in der Form neuer gesellschaftlicher Konflikte. So entstehen aus der ursprünglichen Gemeinschaft der Menschen die unlösbar

scheinenden Antinomien der Klassegegensätze; darum sind auch die ärgsten Formen der Unmenschlichkeit Ergebnisse eines solchen Fortschritts. So ist in den Anfängen die Sklaverei ein Fortschritt dem Kannibalismus gegenüber; so ist heute die Allgemeinheit der Entfremdung der Menschen ein Symptom dafür, daß die ökonomische Entwicklung das Verhältnis des Menschen zur Arbeit zu revolutionieren im Begriffe ist.

Einzelheit ist bereits eine Naturkategorie des Seins und Gattung ist es gleichfalls. Diese beiden Pole des organischen Seins können ihrer Selbsterhöhung zur menschlichen Persönlichkeit und zur Menschengattung im gesellschaftlichen Sein nur simultan, nur im Prozeß des immer Gesellschaftlicherwerdens der Gesellschaft erhalten. Der Materialismus vor Marx kam hier nicht einmal bis zur Fragestellung. Für Feuerbach gibt es, nach dem kritischen Vorwurf von Marx, nur das isolierte menschliche Individuum auf der einen und eine stumme, die vielen Einzelnen nur naturhaft verbindende Gattung auf der anderen Seite. Die Aufgabe einer historisch gewordenen materialistischen Ontologie ist es dagegen, die Genesis, das Wachstum, die Widersprüche innerhalb der einheitlichen Entwicklung aufzudecken; zu zeigen, daß der Mensch, als Produzent und zugleich als Produkt der Gesellschaft, im Menschsein etwas Höheres verwirklicht, als bloß einzelnes Exemplar einer abstrakten Gattung zu sein, daß Gattung auf diesem Seinsniveau, auf dem des entwickelten gesellschaftlichen Seins, keine bloße Verallgemeinerung mehr ist, deren Exemplare ihr »stumm« zugeordnet bleiben, daß sie sich vielmehr zu einer immer deutlicher artikulierenden Stimme erheben, zur seiend-gesellschaftlichen Synthese der Individualitäten gewordenen Einzelnen mit der in ihnen selbstbewußt gewordenen Menschengattung.

IV

Als Theoretiker dieses Seins und Werdens zieht Marx alle Folgerungen aus der historischen Entwicklung. Er stellt fest, daß die Menschen mittels der Arbeit sich selbst zu Menschen machten, daß aber die bisherige Geschichte doch nur eine Vorgeschichte der Menschheit ist. Die echte Geschichte kann erst mit dem Kommunismus als mit dem höheren Stadium des Sozialismus beginnen. Der Kommunismus ist also bei Marx keine utopisch-gedankliche Vorwegnahme eines zu erreichen-

den Zustands der erdachten Vollendung, sondern im Gegenteil der reale Beginn der Entfaltung jener echt menschlichen Kräfte, die die bisherige Entwicklung als wichtige Errungenschaften der Menschwerdung hervorgebracht, reproduziert, widerspruchsvoll höherentwickelt hat. All dies ist die Tat der Menschen selbst, das Ergebnis ihrer eigenen Tätigkeit.

»Die Menschen machen ihre Geschichte selbst«, sagt Marx, »aber nicht unter selbstgewählten Umständen.« Das bedeutet dasselbe, was wir früher so formuliert haben, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist. Es spricht sich hier die dem gesellschaftlichen Sein widerspruchsvoll-untrennbar innewohnende Einheit von Freiheit und Notwendigkeit aus, die bereits in der Arbeit als untrennbar widersprüchliche Einheit der teleologischen Alternativentscheidungen mit den unaufhebbar kausal-zwangsläufigen Voraussetzungen und Folgen wirksam war. Eine Einheit, die sich auf allen gesellschaftlich persönlichen Ebenen der menschlichen Aktivität in immer neuen, immer verwickelteren und vermittelten Formen stets neu reproduziert.

Darum spricht Marx von der Periode des Anfangs der echten Menschheitsgeschichte als von einem »Reich der Freiheit«, das aber »nur auf jenem Reich der Notwendigkeit« (der ökonomisch-sozialen Reproduktion der Menschheit, der objektiven Entwicklungstendenzen, auf die wir früher hingewiesen haben) »als seiner Basis aufblühen kann«.

Gerade diese Gebundenheit des Reichs der Freiheit an seine gesellschaftlich-materielle Basis, an das ökonomische Reich der Notwendigkeit zeigt die Freiheit des Menschengeschlechts als Ergebnis seiner eigenen Tätigkeit auf. Freiheit, auch ihre Möglichkeit, ist weder etwas Naturgegebenes, noch ein Geschenk von »oben«, auch kein Bestandteil – rätselhaften Ursprungs – des menschlichen Wesens. Es ist das Produkt der menschlichen Tätigkeit selbst, die zwar konkret stets anderes erzielt, als sie gewollt hat, jedoch in ihren realen Folgen – objektiv – den Spielraum der Freiheitsmöglichkeit doch ständig ausdehnt. Und zwar unmittelbar im ökonomischen Entwicklungsprozeß, indem sie einerseits Zahl, Tragweite etc. der menschlichen Alternativentscheidungen ausdehnt, andererseits die Fähigkeiten der Menschen durch Steigerung der ihnen von ihrer Tätigkeit her gestellten Aufgaben ebenfalls erhöht. Das liegt natürlich noch alles im »Reich der Notwendigkeit«.

Die Entwicklung des Arbeitsprozesses, des Tätigkeitsfel-

des, hat aber auch andere, indirektere Folgen: vor allem die Entstehung und Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Diese hat die Fähigkeitssteigerungen zur unvermeidlichen Basis, ist aber keineswegs deren einfache, geradlinige Fortführung. Ja in der bisherigen Entwicklung besteht zwischen ihnen oft sogar vorherrschend ein Verhältnis der Gegensätzlichkeit. Dieses ist auf den verschiedenen Etappen der Entwicklung verschieden, verschärft sich jedoch mit ihrer Höhe. Heute scheint die sich immer stärker differenzierende Fähigkeitentwicklung geradezu als Hindernis des Persönlichkeitswerdens zu wirken, als Vehikel zur Entfremdung der menschlichen Persönlichkeit.

Schon mit der primitivsten Arbeit hört die Gattungsmäßigkeit der Menschen auf, stumm zu sein. Sie erreicht aber zunächst und unmittelbar bloß ein Ansichsein: das tätige Bewußtsein über den jeweils vorhandenen, ökonomisch fundierten gesellschaftlichen Zusammenhang. So groß die Fortschritte der Gesellschaftlichkeit auch geworden sind, so weit sich ihr Horizont auch ausgedehnt hat, das generelle Bewußtsein des Menschengeschlechts hat diese Partikularität des jeweils gegebenen Standes für Mensch und Gattung noch nicht überschritten.

Dennoch verschwand auch die höhere Gattungsmäßigkeit niemals völlig von der Tagesordnung der Geschichte. Marx bestimmt das Reich der Freiheit als eine »menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt«, die also für Einzel-mensch wie Gesellschaft gehaltvoll genug ist, um als Selbstzweck zu gelten. Es ist vorerst klar, daß eine solche Gattungsmäßigkeit eine bis jetzt noch bei weitem nicht erreichte Höhe des Reichs der Notwendigkeit voraussetzt. Erst wenn die Arbeit wirklich völlig von der Menschheit beherrscht wird, erst wenn ihr deshalb bereits die Möglichkeit innewohnt, »nicht nur Mittel zum Leben« zu sein, sondern »erstes Lebensbedürfnis«, erst wenn die Menschheit jeden Zwangscharakter der eigenen Selbstreproduktion überholt hat, ist der gesellschaftliche Weg für menschliche Tätigkeit als Selbstzweck freigelegt.

Freilegen heißt: die notwendigen materiellen Bedingungen herbeizuschaffen; einen Möglichkeitsspielraum für die freie Selbstbetätigung. Beide sind Produkte der menschlichen Tätigkeit. Die erste aber die einer notwendigen Entwicklung, die zweite des richtigen, menschenwürdigen Gebrauchs des notwendig Hervorgebrachten. Die Freiheit selbst kann nicht bloß

ein notwendiges Produkt einer zwangsläufigen Entwicklung sein, auch wenn alle Voraussetzungen ihrer Entfaltung erst in dieser die Möglichkeiten ihres Seiendwerdens erhalten.

Darum handelt es sich hier nicht um eine Utopie. Denn erstens sind sämtliche realen Möglichkeiten ihrer Verwirklichung von einem notwendigen Prozeß hervorgebracht. Nicht umsonst wurde ein so großes Gewicht auf das Freiheitsmoment in den Alternativentscheidungen bereits der anfänglichsten Arbeit gelegt. Der Mensch muß seine Freiheit durch eigene Tat erwerben. Er kann es aber nur tun, weil jede seiner Tätigkeiten bereits ein Moment der Freiheit als notwendigen Bestandteil mitenthieilt.

Es handelt sich jedoch um weitaus mehr. Wenn dieses Moment nicht im Laufe der ganzen Menschheitsgeschichte ununterbrochen auftritt, wenn es nicht eine fortlaufende Kontinuität in ihr bewahren würde, könnte es natürlich auch bei der großen Wendung nicht die Rolle des subjektiven Faktors spielen. Die widerspruchsvolle Ungleichmäßigkeit der Entwicklung selbst hat aber stets solche Folgen gehabt. Schon der rein kausale Charakter der Folgen der teleologischen Setzungen läßt jeden Fortschritt als Einheit in der Gegensätzlichkeit von Fortschritt und Rückschritt in die Welt treten. Mit den Ideologien wird dies nicht nur zur Bewußtheit (oft zu einer falschen Bewußtheit) erhoben und den jeweils gegensätzlichen gesellschaftlichen Interessen entsprechend ausgefochten, sondern immer wieder auch auf die Gesellschaften als lebendige Totalitäten, auf die Menschen als ihren wahren Weg suchenden Persönlichkeiten bezogen. In bedeutenden Einzeläußerungen kommt also das – bisher immer fragmentarische – Bild einer Welt der menschlichen Tätigkeiten, die wert ist, als Selbstzweck zu gelten, immer wieder zum Ausdruck. Ja es ist bemerkenswert, daß, während die meisten, in ihrer Zeit epochemachenden praktischen Neuordnungen spurlos aus dem Gedächtnis der Menschheit verschwinden, diese praktisch notwendig vergeblichen, oft zum tragischen Untergang verurteilten Ansätze vielfach unausrottbar in der Erinnerung der Menschheit lebendig erhalten bleiben.

Das Bewußtsein des besten Teils der Menschen, die im Prozeß des echten Menschwerdens einen Schritt weiter zu gehen imstande sind, als die meisten ihrer Zeitgenossen, gibt bei aller praktischen Problematik ihren Äußerungen eine solche Dauer. Es kommt in ihnen eine Verbundenheit von Persön-

lichkeit und Gesellschaft zum Ausdruck, die gerade auf diese vollentwickelte Gattungsmäßigkeit des Menschen intentioniert. Durch ihre Bereitschaft, in den Krisen der normal erreichten Möglichkeiten der Gattung ein inneres Weitergehen in Angriff zu nehmen, helfen sie, bei dem materiellen Erfülltsein der Möglichkeiten einer Gattungsmäßigkeit für sich, diese real herbeizuführen.

Die meisten Ideologien standen und stehen im Dienst der Erhaltung und Entwicklung der Gattungsmäßigkeit an sich. Sie sind deshalb stets aufs Konkret-Aktuelle ausgerichtet, mit gewollt verschiedenen Arten des aktuellen Ausfechtens ausgerüstet. Nur die große Philosophie und die große Kunst (sowie die beispielgebenden Verhaltensweisen einzelner handelnder Menschen) wirken in dieser Richtung, werden ohne Zwang im Gedächtnis der Menschheit aufbewahrt, akkumulieren sich als Bedingungen einer Bereitschaft: die Menschen für ein Reich der Freiheit innerlich vorzubereiten. Es handelt sich dabei vor allem um ein gesellschaftlich-menschliches Ablehnen jener Tendenzen, die dieses Menschwerden des Menschen gefährden. Der junge Marx hat z. B. in der Herrschaft der Kategorie des »Habens« eine solche zentrale Gefahr erkannt. Nicht zufällig gipfelt der menschliche Befreiungskampf bei ihm in der Perspektive, daß die menschlichen Sinne zu Theoretikern werden sollen. Es ist also sicher kein Zufall, daß neben den großen Philosophen Shakespeare und die griechischen Tragiker eine so große Rolle in der geistigen Formation und in der Lebensführung von Marx spielten. (Auch die Einschätzung der Appassionata bei Lenin ist keine zufällige Episode.) In ihnen kommt zum Ausdruck, daß die Klassiker des Marxismus, im Gegensatz zu ihren auf exaktes Manipulieren eingestellten Epigonen, die besondere Art der Verwirklichbarkeit des Reichs der Freiheit nie aus den Augen verloren haben. Freilich wußten sie ebenso klar die unentbehrlich fundierende Rolle des Reichs der Notwendigkeit einzuschätzen.

Heute, bei einem Erneuerungsversuch der Marxschen Ontologie, muß beides festgehalten werden: die Priorität des Materiellen im Wesen, in der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins, aber zugleich damit die Einsicht, daß eine materialistische Auffassung der Wirklichkeit nichts mit der heute üblichen Kapitulation vor objektiven wie subjektiven Partikularitäten gemein hat.